

Europa jenseits von Mythos und Aufklärung

Edmund Husserl, Jan Patočka, María Zambrano und Jacques Derrida über
das geistige Erbe Europas

Christian Sternad

KU Leuven*

christian.sternad@kuleuven.be

ABSTRACT. In the course of the 20th century, many phenomenologists tried to develop a novel philosophical understanding of Europe. Departing from Edmund Husserl, they defined Europe as a culture of rationality whose origins are to be found in the Ancient Greece of the 7./6. century B.C. where a novel and unprecedented universal-critical attitude towards the world originated. Although many of the big proponents of phenomenology followed this interpretation in their own respective ways, this mono-genealogy is far from being without doubts. In raising the question about the “spiritual shape” of Europe, which determined its spiritual life, activity and creation, Europe’s religion seems to be distinctly missing in this mono-genealogy. In taking a closer look at Edmund Husserl, Jan Patočka, María Zambrano and Jacques Derrida, this article seeks to problematize the genealogy of rationality as the sole birthplace of Europe and investigates the problematic tension between reason and religion in the aforementioned thinkers. Viewed against this background, this article argues that Europe has more but one “origin” and that Europe is rather the effect these conflictual relations, their stratifications and sedimentations than the single child of a universal and self-transparent rationality of Ancient Greek imprint.

* *Correspondence:* Christian Sternad - Husserl-Archives: Centre for Phenomenology and Continental Philosophy Kardinaal Mercierplein 2 - box 3200 3000 Leuven, Belgium.
Der vorliegende Text wurde im Rahmen des FWF Forschungsprojekts «Religion jenseits von Mythos und Aufklärung» (FWF P 23255-G19) erarbeitet.

«Spricht man mit einem Europäer,
dann spricht man mit einem Konflikt,
mit jemandem, der sich verzehrt, um zu leben,
der sich selbst verwirft und neu entwirft.»¹
María Zambrano, *Der Verfall Europas*

«Die Monogenealogie stellt sich immer als
Mystifikation in der Geschichte der Kultur dar.»²
Jacques Derrida, *Das andere Kap*

Einleitung

Im Verlauf des 20. Jahrhunderts haben sich viele Phänomenologen um eine philosophische Bestimmung Europas bemüht. Im Gegensatz zum allgemein üblichen Verständnis, welches unter dem Namen "Europa" eine zumeist geographische oder politische Bezeichnung vermutet, wurde Europa im Ausgang von Edmund Husserl erstmals als eine «geistige Gestalt»³ interpretiert, als dessen Erbe sich die gesamte Philosophie versteht. Als Geburtsstätte dieser Kultur der Rationalität fungiert hierbei das antike Griechenland des 7./6. Jhdt. v. Chr., weil hier am Beginn der westlichen Philosophie erstmals eine neuartige, d.i. «theoretische Einstellung»⁴ am Werk ist, welche seither den Geist Europas geformt hat. Als Wiege aller Wissenschaft wird Europa daher als ein Projekt bzw. der Effekt einer sich selbst durchsichtigen Rationalität begriffen.

Obgleich sich die großen Proponenten der Phänomenologie – u.a. Martin Heidegger, Jan Patočka und Jacques Derrida – dieser Interpretation auf ihre jeweilige Weise angeschlossen haben, scheint diese Monogenealogie Europas keineswegs unzweifelhaft. Stellt man sich die Frage nach dieser geistigen Gestalt Europas, welche ihr geistiges Leben, Wirken und Schaffen bestimmt hat, so ist die Religion in dieser Genealogie Europas in auffälliger Weise abwesend. María Zambrano ist eine der wenigen, die eine beindruckende Gegen-Genealogie entworfen hat, in welcher sie die Bedeutung des Christentums höher als jene der altgriechischen Philosophie einschätzt.⁵ Obgleich Jacques Derrida sich der Husserl'schen Genealogie unter Vorbehalt

¹ ZAMBRANO 2004, 80.

² DERRIDA 1992, 13.

³ HUSSERL 1950, 319.

⁴ HUSSERL 1950, 326.

⁵ ZAMBRANO 2004, 62 ff.

angeschlossen hat, machte auch er auf ebenso deutliche Weise klar, dass eine solche einförmige Genealogie an ihre mitunter gewalttätigen Grenzen stößt und zu Beginn des 21. Jahrhunderts bestenfalls als eine Mystifikation der Geschichte der Kultur angesehen werden kann.

Entgegen dieser Monogenealogie gilt es somit darauf hinzuweisen, dass Europa nicht eine, sondern eine Vielzahl von «Geburtsstätten» aufweist, welche zueinander in konfliktueller Beziehung stehen. Insofern muss der Frage nachgegangen werden, ob Europa nicht vielmehr das Erbe bzw. der Effekt dieser konfliktuellen Beziehungen, der Schichtungen und Sedimentierungen ist, anstatt das Einzelkind einer universalen und sich selbst durchsichtigen Rationalität altgriechischer Prägung. Vor diesem Hintergrund muss der philosophischen respektive phänomenologischen Genealogie des europäischen Erbes noch einmal nachgegangen und die Frage aufgeworfen werden, welche Formen der Vernunft nun die geistige Gestalt Europas definiert haben bzw. immer noch definieren. Dabei soll letztlich keine Entscheidung über einen vermeintlichen Vorrang getroffen werden, sondern vielmehr die geistige Gestalt Europas bis zu jenem Punkt dynamisiert werden, an welchem sie in der Lage ist, verschiedene bzw. mehrere Formen der Vernunft aufzufangen, welche im vorliegenden Falle sowohl die theoretische als auch die religiöse Vernunft miteinbeziehen kann.⁶ Eine solche historisch-kritische Auseinandersetzung mit der Geschichte und der Transformation der Vernunft führt letztlich auch dahin, wie Michel Foucault eindringlich gezeigt hat, den Mythos eines historisch-philosophischen Ursprungs zu vertreiben.⁷ Denn die Genealogie dient nicht dazu, einen Ursprung zu sichern, sondern durch die genealogische Forschung gerade diesen Ursprung in Frage zu stellen bzw. den Gedanken eines Ursprungs einer Kultur ganz zu verwerfen. Gerade dies soll hier anhand der Problemstellung zwischen theoretischer und religiöser Vernunft gezeigt werden.

6 Gemäß dem Fokus dieses Artikels und den darin besprochenen Autoren wird hier auf "die Religion" nur in jüdisch-christlicher Hinsicht eingegangen. Eine Ausweitung auf andere Religionen ist möglich, müsste jedoch in Bezug auf jeden der hier besprochenen Autoren einzeln durchgeführt werden.

7 Michel Foucault schreibt in jenem Aufsatz, welcher auf seine Antrittsvorlesung am Collège de France zurückgeht: «Der Genealoge braucht die Historie, um die Chimäre des Ursprungs zu vertreiben.» FOUCAULT 1978, 88.

1. Edmund Husserl und die geistige Gestalt Europas

In *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Philosophie* nimmt Husserl 1935 die Krisen der Zwischenkriegszeit als Anlass um über die Bedeutung Europas in philosophischer und systematischer Hinsicht nachzudenken. Nach der Zerstörungswut des Ersten Weltkriegs und am Vorabend des Zweiten Weltkrieges kommen diese Überlegungen keineswegs zur falschen Zeit. Dennoch ist die Art und Weise seiner Überlegungen durchaus überraschend. Entgegen dem allgemeinen Verständnis seiner Zeit sieht Husserl in Europa eine Einheit, die über alle aktuellen Konflikte hinweg reicht. Er erblickt in Europa eine Einheit, weil er Europa nicht so sehr als eine geographische oder politische, sondern vielmehr als eine «geistige Gestalt»⁸ versteht. Jenseits der allgegenwärtigen Konflikte zwischen den europäischen Nationalstaaten erblickt Husserl eine geistige Identität Europas: «Die europäischen Nationen mögen noch so sehr verfeindet sein, sie haben doch eine besondere innere Verwandtschaft im Geiste, durch sie alle hindurchgehend, die nationalen Differenzen übergreifend.»⁹ Für das zerrüttete Europa der Zwischenkriegszeit ist dies freilich eine mehr als überraschende Einschätzung.

Diese geistige Gestalt drückt sich nach Husserl aus in der «Einheit eines geistigen Lebens, Wirkens, Schaffens: mit all den Zwecken, Interessen, Sorgen und Mühen, mit den Zweckgebilden, mit den Anstalten, den Organisationen.»¹⁰ Sie ist der Effekt einer fundamental neuartigen Einstellung, dessen Ursprünge er im antiken Griechenland des 7./6. Jahrhunderts v. Chr. entdeckt: «Das geistige Europa hat eine Geburtsstätte. Ich meine damit nicht geographisch in einem Land, obschon auch das zutrifft, sondern eine geistige Geburtsstätte in einer Nation, bzw. in einzelnen Menschen und menschlichen Gruppen dieser Nation. Es ist die altgriechische Nation im 7. und 6. Jahrhundert v. Chr. In ihr erwächst eine neuartige Einstellung einzelner zur Umwelt.»¹¹ Husserl sieht in dieser Geburtsstätte der antiken griechischen Philosophie zugleich auch die Geburtsstätte der geistigen Gestalt Europas. Die Philosophie als Urform aller Wissenschaften wird insofern zur Gestaltgeberin der geistigen Gestalt Europas.

Seiner Ansicht nach bringt sich hier erstmals eine neuartige Einstellung zum Ausdruck, welche die Welt umspannt und sich zugleich in aller Rationalität und Durchsichtigkeit selbst mit zum Gegenstand der Frage macht.

⁸ HUSSERL 1950, 319.

⁹ Ebd., 320.

¹⁰ Ebd., 318-319.

¹¹ Ebd., 321.

Entscheidend ist für ihn diese wesentlich neuartige Haltung, welche aus der «theoretischen Einstellung» resultiert: «Aber nur bei den Griechen haben wir ein universales („kosmologisches“) Lebensinteresse in der wesentlich neuartigen Gestalt einer rein „theoretischen“ Einstellung [...]. Die theoretische Einstellung hat bei den Griechen ihren historischen Ursprung.»¹² Ausschlaggebend ist hier das reine Erkenntnisinteresse, welches sich in permanenter Reflexivität und Diskursivität wiederholt. Insofern hebt es sich deutlich von einem ausschließlich praktisch geleiteten Interesse ab, welches lediglich auf die unmittelbare Verwertbarkeit der Erkenntnisse abzielt.

Der eigentliche Durchbruch zur genuin geistigen Gestalt Europas vollzieht sich jedoch nach Husserl nicht in der theoretischen Einstellung *per se*, sondern in der «im Übergang von theoretischer zu praktischer Einstellung sich vollziehende[n] Synthesis der beidseitigen Interessen».¹³ In diesem Übergang erreicht die neuartige theoretische Haltung eine Praxis, in welcher das Leben der Menschen und damit auch alle «Kulturgebilde und Kultursysteme»¹⁴ unter einer neuen Werthaltung Eingang finden. Die rein theoretische und für sich selbst genommen unpraktische Einstellung, erreicht unter diesem Blickwinkel somit praktische und damit letztlich auch kulturelle Relevanz, die sich in einer «eigentümlichen Universalität der kritischen Haltung» niederschlägt und die «entschlossen ist, keine vorgegebene Meinung, keine Tradition fraglos hinzunehmen, um so gleich für das ganze traditionell vorgegebene Universum nach dem an sich Wahren, einer Idealität, zu fragen.»¹⁵ Diese neuartige theoretische Einstellung führt daher nur in Verbindung und im Übergang zur praktischen Einstellung zu einer universal-kritischen Haltung, die für Husserl das genuin europäische Erbe im Ausgang des antiken Griechenlands darstellt.

Interessant ist dabei zweierlei: Husserls Meditation über die Krise bringt ihn einerseits zu einer Meditation über Europa und dessen Wesen, welches er in der geistigen Gestalt einer rationalen Vernunft vermutet, welche ihrer Form nach universal ist. Sie strebt in einer universal-kritischen Haltung und vollkommenen Vorurteilslosigkeit die Erkenntnis erstmals als solche an und stellt diese im Prozess einer konstanten Reflexion über sich selbst zur Disposition. Andererseits ist die von Husserl angeschlagene Genealogie des historischen Erbes von Europa seltsam a-historisch, weil sie entgegen jeder Genealogie die kulturellen, sozialen, politischen und daher letztlich spezifisch geistigen Verflechtungen und Wechselwirkungen zwischen der griechischen Antike und dem 20. Jahrhundert außer Acht lässt. Eine herkömmliche Historie

12 Ebd., 326.

13 Ebd., 329.

14 Ebd., 329.

15 Ebd., 333.

würde eher eine von Judentum und Christentum geprägte Kultur, die nicht zuletzt das gesamte europäische Mittelalter bestimmt hat, einklagen denn das antike Griechenland des 7./6. Jahrhunderts v. Chr.¹⁶ In jedem Fall bleibt fragwürdig, warum diese doch später einsetzende Transformation des griechischen Erbes durch die jüdisch-christliche Religion ohne Konsequenzen für die geistige Gestalt Europas bleibt.

Interessanterweise kommt Husserl in der *Krisis-Schrift* dennoch auf die Religion zu sprechen, deklassiert bzw. rationalisiert sie jedoch zu einer bloßen Form einer praktischen Einstellung. Die von Husserl als solche bezeichnete «mythisch-religiöse Einstellung» sei in ihrem letzten Sinne praktisch, weil sie die Welt nur in einer praktischen Hinsicht in den Blick nehme: «Mythisch-religiöse Einstellung besteht nun darin, daß die Welt als Totalität thematisch, und zwar praktisch thematisch wird».¹⁷ Hier verwundert vor allem zweierlei: Zum einen erreicht die Religion keinerlei kulturellen Stellenwert, welcher als Rahmenbedingung (kulturell, sozial, politisch, etc.) der operierenden Vernunft im Verlauf der europäischen Geistesgeschichte konstitutiv für die geistige Gestalt Europas wäre. Zum anderen erhält die Deklassierung der Religion in eine bloß praktische Einstellung den schlechten Beigeschmack einer «Strategie» zur praktischen Bewältigung des alltäglichen Lebens. Auch Husserls Versuch, die Idee Gottes im Hinblick auf eine «universal-mythische Weltbetrachtung»¹⁸ in den Blick zu nehmen, in welcher Gott im Sinne einer philosophischen Idealität «logifiziert»¹⁹ wird, verstärkt diesen Verdacht. Jegliche für eine Religion konstitutive Dimension, wie etwa des Glaubens, der Offenbarung, der geistigen Lebensführung, der Heilslehre, der Gemeinschaft der Gläubigen, der genuin religiösen Kultur, etc. erhält bei Husserl keine weitere Beachtung.²⁰

Dies mag sicherlich verwundern, ist jedoch mit Rücksicht auf die zeitliche Situation dieser Zeilen zumindest nachvollziehbar. In einer Zeit der

16 Der Gedanke von «Wurzeln» einer bestimmten Kultur ist einem Historiker *per definitionem* fremd, weil ein Historiker nicht in Monogenealogien, sondern in Schichtungen und Verflechtungen denkt, welche sich nicht der Logik einer monologischen Sukzession fügen. Diese Logik der historischen Genealogie führt meistens in die (gewalttätige) Instrumentalisierung der Geschichte zu anderen Zwecken. So führt etwa Paul Veyne am Beispiel Europas aus: «Europa hat keine christlichen oder anderen Wurzeln, sondern es hat sich in Entwicklungsstufen, die nicht vorhersehbar waren, schrittweise herausgebildet; keiner seiner Bestandteile ist ursprünglicher als irgendein anderer.» VEYNE 2008, 228.

17 HUSSERL 1950, 330.

18 Ebd., 330.

19 Ebd., 335.

20 Husserls Kaizo-Artikel *Formale Typen der Kultur in der Menschheitsentwicklung* (1922/23) stellt hierbei eine Ausnahme dar, folgt jedoch letztlich derselben Logik, nämlich dass die Form des religiösen Mittelalters eine zu überwindende Stufe in der Geschichte Europas darstelle. Vgl. HUSSERL 1989, 59–94.

hochkochenden politischen Emotionalität und des aufbrandenden Irrationalismus (auch Okkultismus) war Husserl viel an der Verteidigung einer Kultur der Rationalität gelegen, deren Wurzeln er in der altgriechischen Kultur vermutete. Die Verteidigung der Rationalität war entgegen der Skepsis der Zeitgenossen für Husserl das oberste Gebot der Stunde, weil er darin ein Gegengift für das aktuell so kranke Europa erhoffte.²¹ So bemerkt er selbst über seine Ausführungen in der *Krisis*-Schrift: «Ist, was hier vorgetragen worden, nicht eine in unserer Zeit gerade sehr wenig angebrachte Ehrenrettung des Rationalismus, der Aufklärerei, des in weltfremder Theorie sich verlierenden Intellektualismus [...]?»²² Obgleich auch Husserl im überkommenen neuzeitlichen Rationalismus das Übel der Zeit erblickte, welcher allererst in die Krise geführt hatte, so lag ihm dennoch viel an der Rettung einer recht verstandenen Rationalität *per se*, die er bekanntlich in der transzendentalen Phänomenologie zu verwirklichen erhoffte.

Husserl war der Ansicht, dass nur eine positivistisch verkürzte und technifiziert-instrumentalisierte Form des Rationalismus ein Übel sei, jedoch nicht der Rationalismus überhaupt. Die Vernunft ist in Form der Philosophie der einzige Ausweg aus der Krise, welche in ihrer zunehmend technischen Verfallsform eher "verrichtet" denn denkerisch erstrebt. Von ihren Erfolgen geblendet, löst sich die Wissenschaft von ihrem lebensweltlichen Fundament und ergeht sich vielmehr in einer gedankenlosen Vollstreckung, anstatt eine umfassende Reflexion der Vernunft auf sich selbst zu leisten. Sie führt daher nicht in eine universal-kritische Haltung, sondern vielmehr in eine praktische Handhabung. Eine Neubesinnung der Philosophie und damit zusammenhängend eine Neugründung der Naturwissenschaften erscheinen Husserl als Ausweg aus dieser Krise, welche Europa in ihrer geistigen Gestalt krank mache. Seine Lösung lautet: «Theoretische Philosophie ist das Erste. Eine überlegene Weltbetrachtung, frei von den Bindungen des Mythos und der Tradition überhaupt, soll ins Werk gesetzt werden, eine universale Welt- und Menschenerkenntnis in absoluter Vorurteilslosigkeit.»²³

Vor dem Hintergrund dieser Zeilen ist erkennbar, warum die mythisch-religiöse Einstellung bzw. Weltbetrachtung bei Husserl nicht in ihren adäquaten Rang gehoben werden kann. Zum einen dient Husserl die Differenzierung der mythisch-religiösen und der theoretischen Einstellung zur

21 Nur auf diese Weise erklärt sich die doch seltsame Passage zu Beginn des *Krisis*-Textes, in welcher Husserl Europa als einen Körper auffasst, welcher nach einer Medizin verlangt: «Wie kommt es, daß es in dieser Hinsicht nie zu einer wissenschaftlichen Medizin, einer Medizin der Nationen und internationalen Gemeinschaften gekommen ist?» Ebd., 315.

22 Ebd., 337.

23 Ebd., 5.

Differenzierung der Eigenart nicht-europäischer und europäischer Philosophie.²⁴ Zum anderen macht Husserl deutlich, dass die mythisch-religiöse Weltbetrachtung gerade nur eine Vorform der theoretischen Einstellung, in weiterer Folge der Philosophie als solcher und damit letztlich der geistigen Gestalt Europas ist. Nur das geistesgeschichtliche Erbe im Gefolge der altgriechischen Philosophie ermächtigt Husserl zufolge zu einer universal-kritischen Haltung, welche sich mittels der theoretischen Wissenschaft auch in der lebendigen Praxis und damit in der Kultur niederschlagen kann. Die Rettung der Rationalität führt bei Husserl unwillentlich zum Ausschluss der Bedeutung der Religion in historischer, kultureller, sozialer, politischer, ethischer und damit letztlich geistiger Hinsicht – die Monogenealogie Europas fordert insofern einen zugegebenermaßen hohen Preis für die Rettung aus der Krise.

2. Jan Patočka und die verschiedenen Formen der Vernunft

Jan Patočka ist mit Sicherheit einer jener Phänomenologen, die Husserl in seiner Diagnose der modernen Geisteshaltung in der *Krisis*-Schrift am weitesten gefolgt sind. Zugleich war Patočka aber auch ein stetig kritischer Begleiter Husserls, welcher die Probleme an Husserls Konzeptionen ohne Umwege und äußerst zeitnah darlegte. In zwei unmittelbar nach Husserls *Wiener Vorlesungen* 1935 veröffentlichten Essays bemüht sich Patočka einerseits um eine Darlegung von Husserls Hauptargumenten, zeigt jedoch zweitens zugleich auf, was an diesen Argumenten weiterer Überlegungen bedarf. Interessanterweise betreffen diese Anmerkungen in beiden Essays die Frage der Religion und dessen Bedeutung für das geistige Erbe Europas. In beiden Kritiken widerspricht Patočka nicht prinzipiell, denn auch Patočka wird an Husserls Grundeinschätzung, nämlich dass Europa ein Projekt der Rationalität im Ausgang des antiken Griechenlands sei, festhalten: «Daß Europa rationalistisch ist, darüber gibt es keinen Zweifel»²⁵, so hält Patočka fest.

In dem 1936 erschienenen Aufsatz *Masaryks und Husserls Auffassung der geistigen Krise der europäischen Menschheit*²⁶ vergleicht Patočka Masaryks und Husserls Auffassungen der Krise und kommt zu dem Schluss, dass sich diese vor allem auf den unterschiedlichen Status zurückführen lassen, welchen die beiden Denker dem Subjektivismus zukommen lassen. Bei Masaryk ist der

²⁴ Ebd., 325.

²⁵ Patočka 1991b, 483.

²⁶ Patočka 1991a, 455-469.

Subjektivismus eine Form des «Titanismus»²⁷, einer radikalen Selbstermächtigung des Menschen, worin das universale Streben nach Wahrheit zugunsten eines personalistischen Strebens nach Selbstverwirklichung geopfert wird. Bei Husserl hingegen führt die Hypostasierung der naturwissenschaftlichen Methodik zu einer faktischen Auflösung des Subjekts zugunsten einer anscheinend objektiven Realität, welche das Subjekt nicht mehr zu brauchen scheint. Im Unterschied zu Masaryk erscheint daher für Husserl eine konsequente und anders gedachte Form der Subjektivität gerade vielmehr als Ausweg aus der Krise denn als zu bekämpfendes Problem.

Patočka kommt zu dem Schluss, dass Masaryk und Husserl trotz der gegensätzlichen Bewertungen der Rolle der Subjektivität bzw. des Subjektivismus dennoch gleichermaßen die zeitgenössische Tendenz zur «Areligiosität»²⁸ als Symptom der Krise erachten, wobei deren Ansichten darüber, was das Wesen der Religion ausmacht, ebenso weit auseinanderliegen wie jene zur Subjektivität. Während für Husserl die Religion eine inadäquat entwickelte und zur naiven Metaphysik neigende Form einer praktischen Einstellung darstellt, ist für Masaryk die Religion gerade jene Dimension des Seins, welchen den Mensch zu seinen eigentlichen Aufgaben führt: das Gefühl des Vertrauens, der Liebe in der Hingabe an die Welt und für die eigenen Aufgaben, etc.²⁹ Sicher ist letztlich in beiden Fällen nur, dass in den jeweiligen Interpretationen der moderne Subjektivismus der «Uranfang der geistigen Krise»³⁰ Europas darstellt, welcher jenseits der Grenzen seiner Subjektivität keine höheren Instanzen zu achten scheint.

In dem kurze Zeit später veröffentlichten Essay *Edmund Husserls «Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie»* von 1937 bemüht sich Patočka abseits der Darstellung von Husserls Hauptargumenten um eine Präzisierung des Begriffs der Rationalität. Patočka unterscheidet dabei bei Husserl zwischen einer Rationalität der Mittel und einer Rationalität der Zwecke. Nach Patočka besteht kein Zweifel daran, dass Europa ein Projekt der Rationalität sei – zu klären sei jedoch freilich, um welche Form der Rationalität es sich dabei handle. Patočka stellt fest: «Es scheint uns, wenn wir erwägen, daß Europa beinahe seit 2000 Jahren christlich ist, daß es sich eher um einen Rationalismus der Mittel handelt; denn gibt es auch in der Religion eine Vernunft, dann ist das sicher mehr als nur der theoretische Logos, wie ihn die Wissenschaft, welche die Wirklichkeit zu bewältigen bemüht ist, und die

27 Patočka 1989, 139-144.

28 Patočka 1991a, 461.

29 Vgl. ebd.

30 Ebd., 463.

Philosophie, welche deren Wesen durchdringen will, suchen.»³¹

Patočka unterscheidet insofern zwischen zwei verschiedenen Formen der Vernunft, die sich gegenseitig nicht ausschließen, sondern vielmehr ergänzen. Er betont dabei jedoch eine fundamentale Divergenz der Rationalitäten, welche nur in gewalttätiger Art und Weise unter die *eine Form* der (altgriechischen) Rationalität subsumiert werden könnten. Die Religion enthalte nach Patočka «immer einen atheoretischen Kern, den der Philosoph durch seine Interpretationen wohl stets nur verzerren wird.»³² Die Kritik an Husserls einseitiger Genealogie Europas ist dabei unverkennbar: Die Kritik benennt die Unzulänglichkeit in Husserls Vorstellung, dass die gesamte Entwicklung Europas auf eine einzige Geburtsstätte zurückzuführen sei, in welcher sich alle weiteren Entwicklungen als logische Sukzessionen lediglich eingliedern. Patočka schließt diese Kritik folgendermaßen ab: «Husserl verfolgt die Entwicklung der Idee der modernen Wissenschaft, als ob in ihr das theologische Problem nicht mitspielte – das hängt mit der vorangehenden Bemerkung zusammen, daß Europa eher Christentum als Rationalismus ist – und als ob es auch keine Kontinuität mit der älteren ontologischen Philosophie gäbe. Auch hier finden die Historiker gewiß Stoff zu Vorbehalten.»³³

Wenige Jahre später betont Patočka 1941 in dem sehr kurzen aber bemerkenswerten Artikel *Die europäische Vernunft*, dass die Vernunft zwei Seiten kenne und keineswegs auf eine Form der Vernunft reduziert werden könne. Die Vernunft sei zugleich «mystischer Gottesdienst», wie auch «nüchterner grober Intellektualismus». Das wahre Problem bestehe vielmehr darin, dass der nüchterne Intellektualismus «seine Partialität für das Ganze hält, seine Besonderheit für die Allgemeinheit der Vernunft.»³⁴ Das bemerkenswerte an diesem kurzen Essay ist, dass Patočka auf wenigen Seiten eine Genealogie der europäischen Vernunft beschreibt, welche in ihrer Offenheit zugleich die Mystik des mittelalterlichen Christentums, wie auch die theoretische Vernunft der Aufklärung aufzufangen in der Lage ist. Dabei betont Patočka, dass es sich hier keineswegs um ein- und dieselbe Form der Vernunft handle, sondern vielmehr um verschiedene Figuren der Vernunft, welche sich durch die Genese der europäischen Vernunft hindurch zum Ausdruck bringen. Patočka schreibt: «Unter diesem Himmel fand selbst das Christentum Zuflucht, solange es in seiner eigenen inneren Entwicklung keine neue Variante der Vernunft gefunden hatte, eine bis dahin unbekannte Variante, die allmählich und zaghaft durch die Heiligen, die Mystiker, durch

31 Patočka 1991b, 483.

32 Ebd., 483-384.

33 Ebd., 484.

34 Patočka 1988b, 346-347.

die in die Religiosität vertieften Seelen enthüllt wurde und bis heute enthüllt wird, bis sich eine bestimmte Vernunft des Herzens in Verbindung mit subtiler und feinfühligter Taktik konstituierte, einer Taktik, die zum Problem des Mittelalters wurde und immer noch unser Problem ist.»³⁵

Die atemberaubende Konsequenz dieser Darstellungen ist, dass zwischen zwei Formen der Vernunft unterschieden wird und dass die Vernunft des Christentums in seiner spezifischen Form noch gar nicht ergründet worden ist bzw. sich immer noch im Prozess der Bewegung befindet. Während sich die theoretische Ratio als technische Vernunft schon längst in der teils allzu mechanischen Anwendungsebene befindet, bringe sich die Vernunft des Christentums immer noch in zaghaften und allmählichen Bewegungen zum Ausdruck ohne dabei bisher eine definitive Form gefunden zu haben. Dies mag als eindeutige Warnung gelten, die Vernunft des Christentums allzu leichtfertig als eine bloße Entwicklungsstufe zu betrachten, welche von der vermeintlichen Geburtsstätte in der griechischen Antike zur Zeit der Aufklärung und zur letztlich "säkularisierten" Vernunft unserer Zeit geführt hat. Patočka macht damit deutlich, dass die Vernunft des Christentums – als noch ungedachte Form der Vernunft – nicht der theoretischen Vernunft der Aufklärung entspricht und es vielmehr gefährlich wäre, die eine der anderen zu unterstellen.

Knapp 30 Jahre später kommt Patočka unter veränderten Vorzeichen auf die Frage nach Europa in *Europa – Anfang und Ende der Geschichte?*³⁶ und dem Seminar *Plato and Europe* zurück.³⁷ Auch bei Patočka ist deutlich, dass diese Frage unter dem Eindruck seiner Zeit entsteht. Patočka hat Zeit seines Lebens unter dem Zensus der kommunistischen bzw. sozialistischen Diktatur gelebt und gearbeitet. Ende der 60er und Anfang der 70er Jahre erlebte er gerade den schleichenden Rückzug der sowjetrussischen Diktatur in der ehemaligen Tschechoslowakei, wobei dieser Rückzug jedoch von gewalttätigen Zuckungen gekennzeichnet war. Zerrissen zwischen dem Geist von 1968 und der faktisch tristen Realität eines Regimes, welches sich längst nurmehr durch brutale diktatorische Gewalt halten konnte, kommt es immer wieder zur gewalttätigen Eskalationen, die nicht zuletzt Patočka selbst das Leben kosten. Patočka stirbt nach langen Stunden polizeilicher Verhöre, welche seine vermeintlich konterrevolutionären Schriften und Seminare zum Thema hatten, an einer Hirnblutung. Kurze Zeit zuvor noch verbrachte Patočka seine Zeit mit systematischen Überlegungen zu Europa, welche sich an jene von Husserl in

35 Ebd., 347.

36 Patočka 1988a, 205-349.

37 Patočka 2002.

kritischer Weise anschließen lassen.

Eingebettet sind diese Überlegungen zu Europa in einen größeren Gedanken, welchen Patočka als die «Sorge um die Seele»³⁸ bezeichnet. Patočka ist der Ansicht, dass sich der Mensch in seinem Verhältnis zu sich selbst um sich selbst und seine Existenz kümmern muss. Er hat die Wahl, sich selbst zu verleugnen, sich der Entfremdung hinzugeben, oder aber auch den Weg der eigentlichen Selbst-Ergreifung zu wählen.³⁹ Diese Sorge um die Seele sieht Patočka originär in der griechischen Antike angelegt, wobei sie im Verlauf durch die Geschichte ihre entscheidenden Transformationen durchlebt hat. Gerade die Neuzeit stellt hier jedoch die Sorge um die Seele vor entscheidende Probleme. Patočka teilt hier in gewisser Weise die Bedenken Husserls und Heideggers, wenn er die fortschreitende Objektivierung und Mathematisierung der Welt (mitunter durch die Technik) als Gefahr für diese Sorge um die Seele versteht. Vor allem in der Moderne wächst sich dies in eine planetarische Dominanz der Technik aus, welche sich nicht mehr um die Seele sorgt, sondern diese vielmehr nur noch "verwaltet". Der antike – und für Patočka genuin "menschliche" – Bezug zur Seele wird damit aufgetrennt. Die von Husserl beschriebene Krisis besteht für Patočka darin, dass die Sorge um die Seele in der heutigen Welt von einer planetarischen Verwaltung ersetzt wird.

All diese vorherigen Arbeiten gehen in sein als Hauptwerk gehandelten *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte* in einer umfassenden Art und Weise ein. Von besonderer Wichtigkeit ist hierbei vor allem der Gedanke der Verantwortung bzw. der Verantwortlichkeit gegenüber der Existenz und der Geschichte. Eine Verantwortung gegenüber der eigenen Existenz bzw. dessen geschichtlicher Verortung ist dann gegeben, wenn sich der Mensch nicht dem Verfall hingibt, sich nicht durch die konsumierende Arbeit von sich selbst entfernt, sich entfremdet, etc. Ein Leben in der Verantwortung ist ein Leben, welches in einem ständigen Bestreben nach der Wahrheit lebt und sich so in aller Rationalität vor sich selbst, der Gemeinschaft und der Geschichte verantwortlich zeichnet.

Dieses Leben in der Verantwortung bzw. der Wahrheit ist *sui generis* ein philosophisches Projekt, welches primär im Ausgang der griechischen Philosophie entwickelt wird. Interessanterweise beschränkt Patočka jedoch dieses aktive Leben gegen den Verfall nicht nur auf die Philosophie bzw. die Philosophie als gelebte Praxis. Gerade das Christentum erhält in diesem

38 PATOČKA 1988a.

39 Die Verbindung zur Heidegger'schen «Eigentlichkeit» bzw. «Uneigentlichkeit» liegt nahe: HEIDEGGER 1977, § 9.

Zusammenhang bei Patočka eine ganz besondere Bedeutung. Für Patočka ist «das Christentum der bislang größte und unüberbotene, wenngleich noch nicht zu Ende gedachte Aufschwung, der den Menschen jemals zum Kampf gegen den Verfall befähigt hat.»⁴⁰ Interessant ist also, dass sowohl Christentum als auch die Philosophie ein Leben in der Wahrheit bedeuten können, insofern sie Sorge für die Seele tragen und dem Verfall der Seele entgegenwirken.

Patočka hat dieses Konzept der Sorge um die Seele auf Europa ausgedehnt. Nicht nur die individuelle Existenz, sondern auch Europa als dieses geistige Leben sind einer Sorge um die Seele verpflichtet. Patočka entdeckt über den ontologischen Entwurf hinaus eine «Analogie zwischen der Gemeinde und der Einzelseele», die in folgender gegenseitiger Dynamik besteht: «An der Gemeinde lernt man seine eigene Seelenstruktur und die durch sie ermöglichte Gesamtbewegung kennen, aus der eigenen Seelenausrichtung auf das gemeinsame Ganze soll die Umgestaltung des Gemeinwesens erfolgen.»⁴¹ Ziel von Patočkas Ausführungen ist es zu zeigen, dass in der Sorge um die Seele zugleich auch eine Sorge um das Gemeinwesen stattfindet, sofern es derselben Struktur folgt. Auf diese Weise verfolge Europa als eine geistige Gestalt das Ziel «eine neue Gemeinde zu schaffen, die Gemeinde der Geistigen, in der Sorge für die Seele erbaut, auf der in Echtheit entdeckten Struktur der Seele ruhend.»⁴² An späterer Stelle formuliert Patočka noch deutlicher diesen Bezug: «Also entscheidet die echte Sorge für die Seele darüber, was der Staat sein soll und ist.»⁴³

In Europa als dieser Gemeinde der Geistigen trage sich dieser Konflikt in aller Spannung und Widersprüchlichkeit aus, jedoch ohne dabei die Einheit durch diesen Konflikt zu zerreißen. Gemäß der Sorge um die Seele als ontologischem Entwurf, welche das Ich dieser Sorge nicht zerreißen, zerreißen auch die Sorge um die Seele als gemeinschaftlichem Entwurf die Gemeinschaft nicht. Interessant ist dabei letztlich, dass die Art und Weise dieser Sorge um die Seele undefiniert und nicht exklusiv bleibt. Die Form der selbstdurchsichtigen Rationalität geht zurück auf jene Ausführungen, welche in *Die europäische Vernunft* ebenso formuliert wurden, wonach die Form der Vernunft ebenso für den mystischen Gottesdienst, wie für den groben Intellektualismus offen ist. Insofern fängt Patočkas Konzept der Sorge um die Seele zugleich beide Formen der Vernunft auf und macht sie zu dem Grundpfeiler Europas bzw. der philosophischen Konzeption Europas. All diese Gedanken haben sich also schon sehr früh in den kritischen Essays zu Husserls *Krisis*-Schrift angedeutet,

40 Patočka 2010, 130.

41 Patočka 1988a, 271.

42 Ebd., 270.

43 Ebd., 273.

kommen aber erst in den Arbeiten kurz vor seinem Tod zur vollen systematischen Entfaltung.

3. María Zambrano und der Gott Europas

Auch María Zambrano wurde in einer ganz besonderen Zeit zu systematischen Gedanken über Europa gezwungen. Zambrano lehrte zwischen 1931 und 1936 an der Universität Madrid Philosophie. Der Spanische Bürgerkrieg von 1936-1939 unterbrach ihre universitäre Laufbahn und zwang sie letztlich, da sie sich im Bürgerkrieg aufseiten der Republikaner engagierte, Spanien zu verlassen. *Der Verfall Europas* sind vier Aufsätze, die unter dem Eindruck dieser Erfahrungen entstanden sind und letztlich 1945 weit entfernt von Europa in Buenos Aires erschienen sind. Im Unterschied zu Husserl und mit Einschränkungen auch zu Patočka sind diese Aufsätze schon im Krieg entstanden und das Wort «Verfall» hat bei Zambrano unmittelbar deutlichere Kontur, welche eindeutig an Metaphorik verloren hat. Europa war zu diesem Zeitpunkt erneut in einen Weltkrieg eingetreten, Spanien durch die Nachwirkungen des Bürgerkriegs sozial zerrüttet und bis 1975 in der Diktatur Francos gefangen.

Zambrano hat sich unter dem Eindruck ihres Lehrers Ortega Y Gasset schon in ihrer Promotionsarbeit mit der Vernunft beschäftigt und arbeitete seither an einem Vernunftkonzept, welches sich der klassischen Vernunftkonzeption deutlich entwindet. In kritischer Bewegung zur europäischen Vernunfttradition platonischer Prägung entwickelt sie eine Vernunft, welche sie *razón poética* nennt. Diese *razón poética* beschreibt eine Vernunft, welche sich nicht wie ein Schleier nur über die Dinge legt, sondern gleichsam dem Inneren der Dinge entstammt. Anstatt also die Vernunft als Begabung des Menschen zu betrachten, zeichnet sich diese Vernunft vielmehr durch ein primäres Horchen aus, das weniger schöpft, als vielmehr der Schöpfung gehorcht. Ebenso sind die im *Verfall Europas* gebündelten Aufsätze mitunter als eine Kritik am Rationalismus der europäischen Philosophie konzipiert.

Obgleich die Verbindung zwischen Zambrano und Husserl bzw. der phänomenologischen Bewegung nicht geklärt ist, betont in deutlicher Analogie auch Zambrano, dass sich die Krise mitunter auf einen stumpfen Materialismus zurückführen lasse, welcher in deutlichem Kontrast zum Wesen des europäischen Geistes stehe. Zambrano betont: «Der europäische Mensch hat sich auch zu seinen besten Zeiten nie dadurch ausgezeichnet, dass er sich einzig und allein an die Tatsachen geklammert hätte; an das Gegebene und

Unmittelbare. Im Gegenteil, seit Griechenland hat er sich einem Idealismus zugewandt, der seinen Höhepunkt in der Philosophie der deutschen Romantik des 19. Jahrhunderts erreichte.»⁴⁴ In Europa ist nach Zambranos Ansicht die Fähigkeit verloren gegangen, sich von der unmittelbaren Wirklichkeit zu distanzieren. Vielmehr gehe der Mensch in der platten Wirklichkeit der Dinge auf und verliere insofern den Bezug zur Wahrheit bzw. zu einem Leben in der Suche nach Wahrheit. In einer äußerst ähnlichen Formulierung zu Husserl beklagt Zambrano, dass der europäische Mensch «die Wurzel seines heroischen Idealismus verloren» habe.⁴⁵ Ob willentlich oder nicht, so schließt Zambrano hier deutlich an Husserl an, insofern sie einen Heroismus der Vernunft bzw. des Idealismus einfordert, welcher sich wieder von der unmittelbaren Umklammerung der Wirklichkeit löse. Nur in Distanznahme zur Wirklichkeit sei eine Existenz in Integrität und Wahrheit möglich.

Der zeitgenössisch auf allen Ebenen durchgreifende «Naturalismus» sei für den Verstand die «niedrigste Hemmschwelle» und nähere eine Kultur der Überheblichkeit und intellektuellen Eitelkeit. Zambrano hebt deutlich hervor, dass sich die Natur nicht als solche zeige, sondern durch eine Vernunft erst zum Sprechen gebracht werde: «[D]ie Natur ist nicht aus sich heraus durchsichtig, sondern zuerst die griechische Vernunft und dann jene der Renaissance haben sie bezähmt.»⁴⁶ Der europäische Mensch wiege sich in dem Gedanken, die Natur zu zähmen, anstatt einzusehen, dass er in einer langen Kette der Vernunftgenese stehe, welche im Ausgang von der griechischen Antike über die Renaissance-Zeit zu ihm führe. Die Vernunft, welche er als sein eigen und als sein Vermögen betrachtet, gehöre nicht ihm, sondern vielmehr gehöre er ihr an. Die Vernunft ist daher kein Vermögen sondern spricht sich ihm durch einen langwierigen geschichtlichen Prozess erst zu.

Für Zambrano ist der Erste Weltkrieg eine bedeutende Zäsur in dieser Genese der europäischen Vernunft. Der Erste Weltkrieg habe die europäische Vernunft nahezu ohne Vorwarnung in eine Krise getrieben, aus welcher sie sich nicht mehr befreien könne: «Das europäische Gewissen fiel ohne Überleitung aus der optimistischen Naivität in den Terror. Ein Terror, der sich seit dem 1. Weltkrieg allen Lebensadern bemächtigt hat. Eine Flut, die Europas Seele überschwemmt, es sich selbst entfremdet hat, willenlos, unfähig zum Kampf, in tödlicher Starre begriffen, gleich einem Sumpf.»⁴⁷ In dieser hilflosen Situation versucht sich der europäische Mensch an alles zu halten, was ihm nur schnellen Halt und Sicherheit verspricht. Zambrano will vor dem Hintergrund

⁴⁴ ZAMBRANO 2004, 23.

⁴⁵ Ebd., 24.

⁴⁶ Ebd., 25.

⁴⁷ Ebd., 28.

dieser Krise, in welcher Europa langsam zu Grunde gehe, sich die Frage stellen, was hier eigentlich genau zu Grunde geht: [D]ie Frage nach dem Tod Europas lässt uns fragen: Was ist, was war Europa?»⁴⁸ Die Nähe zu Patočkas Frage nach Europa unter dem Eindruck eines Nach-Europa ist hier mehr als deutlich. Zambrano ist hier sogar an vielen Stellen noch deutlicher, insofern sie zu verstehen gibt, dass man nur unter dem Eindruck dieses Untergangs von Europa, dem Europäischen als solchem, verstehen kann, was Europa eigentlich ist bzw. war.⁴⁹ Zambrano unternimmt in der Folge den Versuch, gerade dies herauszufinden, «seine Achsen und seine Grundlagen orten, das Gerüst, das sein Wachstum und seine Fülle ermöglicht hat»⁵⁰ zu ergründen.

Interessanterweise wählt Zambrano dabei einen deutlich anderen Fokus wie etwa Husserl oder Patočka. Zwar ist für sie ebenso die griechische Kultur von entscheidender Bedeutung. Es scheint jedoch, dass sich in Zambranos Interpretation diese griechische Kultur erst durch das Christentum in seinem wahren Potenzial verwirklichen konnte. Zwar gilt die griechische Vernunft als deutliche Errungenschaft, welche Europa auf den Weg bringt; zu seiner wahren Bestimmung komme Europa jedoch erst durch den christlichen Gott, welcher von dem griechischen Götterhimmel unbeeinflusst bleibe: «Europa erbt nicht Griechenlands Götter, die schon von der griechischen Philosophie entwertet und verworfen worden waren. Sein Gott kommt ihm von einem semitischen Volk; unter allen Göttern ist er der Schöpfergott par excellence».⁵¹ Viele Religionen hätten auch nach ihrem Scheitern noch nachgewirkt, aber unter und an dem christlichen Gott, der nebenbei bemerkt den semitischen Gott nicht abschaffe, wäre Europa allererst gewachsen.

Die Rolle der christlichen Religion wird nach Zambranos Ansicht erst durch Augustinus wirklich deutlich. Durch ihn ist nicht der Sieg der Philosophie deutlich geworden, sondern vielmehr die Art und Weise, wie die Philosophie in die Religion eingegangen sei. Interessanterweise denkt hier Zambrano entgegen der Logik Husserls. Husserl meinte, die griechische Philosophie sei die Urstätte der europäischen Vernunft, in welcher sich das Christentum nur als eine Etappe dieses primär griechischen Weges zum Ausdruck bringe. Zambrano argumentiert hier aber nun, dass die griechische Philosophie die Werkzeuge bereit gestellt habe, die erst durch das Christentum zu einem stimmigen Werk vollendet worden wären. Anders, und vielleicht deutlicher gesagt: Platon drückt sich nicht in Augustinus aus, sondern durch Augustinus kommt Platon zu seiner Vollendung. Oder in Zambranos Worten: «Es ist das

48 Ebd., 32.

49 Vgl. ebd., 35.

50 Ebd., 41.

51 Ebd., 48.

Werk der griechischen Philosophie, das durch die katholische Kirche vollendet wurde».⁵² Die griechische Philosophie habe versucht eine Welt zu erschaffen, habe das Sein der Dinge dargelegt, aber letztendlich gezögert, was das Sein des Menschen betreffe.⁵³ Das Verdienst der griechischen Philosophie sei insofern, dem Menschen die Welt und die Dinge aufzuschließen. Sie resigniere jedoch, ihnen und damit in letzter Konsequenz dem Menschen selbst eine Bestimmung zu geben.⁵⁴ Erst durch die christliche Dimension der Hoffnung, werde diese Bestimmung eingelöst bzw. der Mensch für diese Bestimmung geöffnet.

Zambrano meint insofern, dass der Konflikt, in welchem sich Europa befinde, keineswegs ein Konflikt der Philosophie sei, noch, dass die Philosophie die rechten Mittel in der Hand habe, diesen Konflikt zu lösen. Vor diesem Hintergrund könnte der Konflikt mit Husserl nicht größer sein, denn Zambrano deutet die Krise Europas primäre als eine religiöse Krise: «Der Konflikt, in den Europa mit seiner Gewalt geraten ist, ist religiöser Art, und die Philosophie kann ihn nicht aus sich heraus lösen.»⁵⁵ Während Husserl in der Areligiosität lediglich ein Symptom der Krise gesehen hatte, so scheint Zambrano hier die Wurzel des Konfliktes auszumachen. Die Krise der Philosophie drückt dahingehend nicht eine Krise einer bestimmten Form der Rationalität der Philosophie aus, sondern die prinzipielle Ohnmacht der Philosophie; oder anders gewendet: es zeigt sich die Ohnmacht der philosophischen Rationalität, die in die Krise geführt hat und zugleich eine philosophische Rationalität, die nicht in der Lage ist, mit ihren eigenen Mitteln wieder aus der Krise herauszufinden.

Nach Zambrano müsse sich Europa eher als «Augustinus' Nachkomme»⁵⁶ verstehen und für einen Weg aus der Krise jenem Weg folgen, welcher durch Augustinus' wichtigste Werke abgesteckt worden sei: die *Confessiones* und *De civitate Dei*. Die *Confessiones* sind in ihrer schonungslosen Offenheit und Durchsichtigkeit ein Weg zur Wahrheit, welche auch die Objektivität miteinzuschließen trachten. In diesem inneren Menschen, welcher sich in der Suche nach Wahrheit zukehrt, drückt sich zugleich der europäische Mensch aus, insofern er in der Suche nach Wahrheit nach einem höheren Ideal strebt. In diesem Menschen kondensiert sich die Spannung, welche zugleich eine

52 Ebd., 55.

53 Ebd., 57.

54 Nebenbei bemerkt teilt Zambrano diese Einschätzung mit Patočka, welcher in *Andere Wege zur Moderne* schreibt: «Während der Grieche sich im Gegenstand verliert ..., hält der Christ eine wesentliche, elementare Sehnsucht nach Unsterblichkeit und individuellem Heil fest». PATOČKA 2006, 367.

55 ZAMBRANO 2004, 62

56 Ebd., 78.

universale Spannung ist. Es handelt sich um die Spannung zwischen dem faktischen und dem erhofften Ich. Das faktische Ich konnte durch die griechische Philosophie schon ausgedrückt werden. Die Dimension der Hoffnung wurde jedoch erst durch die christliche Religion offenbar. Nur im christlichen Menschenbild drücke sich das Potenzial zur Transzendenz aus, welche ansonsten in der faktischen Beschreibung des Menschen verloren gehe: «Der christliche Mensch hingegen kennt keine Grenze, weder für seine Kräfte, noch für sein Leben oder seinen Tod. Es ist etwas im Menschen, das alles überschreitet und transzendiert.»⁵⁷

Diese erste Komponente der inneren Durchsichtigkeit, welche in diesem inneren Dialog nach Wahrheit strebt, wird um eine zweite Komponente erweitert, welche man als das Streben nach Universalität bezeichnen könnte bzw. dem Streben nach Wahrheit als kollektivem Ideal. Den Rahmen für dieses Ideal gibt interessanterweise nicht die griechische Polis oder Platons *Politeia* ab, sondern gerade Augustinus *Gottesstaat*. Gerade in ihm verwirkliche sich abermals die platonische Konzeption, denn der platonische Staat suche nur nach der Wahrheit, während die Wahrheit im Gottesstaat schon wohne. Europas Geschichte gestalte sich mitunter deswegen als so gewalttätig, weil sie nach diesem höheren Modell des Staates suche: «[D]as Unmögliche der ganzen Geschichte beruht in diesem Verlangen nach der Gottesstadt; das hat Europas Geschichte so blutig und rastlos gemacht, so mit Katastrophen durchsetzt.»⁵⁸ Insofern ist also der Gottesstaat jene vertikale Figur des platonischen Staates, welcher *in* der Wahrheit lebe.

Nun könnte man leicht aufzeigen, dass auch schon in Platons *Politeia* der Staat natürlich insofern eine höhere Wahrheit darstellt, insofern er das Ideal eines Staates vorgibt. Er ist somit das Ideal eines Staates, welches die Menschen zur Realisierung des Ideals motiviert. Das ist jedoch Zambrano zu wenig. Der Grund, warum sie Augustinus gegenüber Platon vorzieht ist einfach zu benennen: Hoffnung. Die Philosophie ist ihrer Meinung nach meistens nicht in der Lage, neben der rein theoretischen Einstellung eine fundamental menschliche Dimension zu erfüllen. Und gerade dies verbindet Zambrano mit dem Gottesstaat bei Augustinus: «[D]aher halten wir noch heute nicht für wahre Philosophie die, die nicht darauf gerichtet ist, die Welt zu retten, die nicht die Absicht erkennen lässt, Objektivität zu errichten, etwas Universelles, darin wir uns alle verständigen können. Eine Stadt.»⁵⁹ Gerade deswegen räumt Zambrano dem Gottesstaat das Privileg ein, das Paradigma der europäischen

⁵⁷ Ebd., 81.

⁵⁸ Ebd., 88.

⁵⁹ Ebd., 54.

Kultur zu sein. Augustinus' Gottesstaat verwirklicht, wovon Platons Staat zögert. Und so schreibt Zambrano: «Die Gottesstadt ist das Paradigma der ganzen europäischen Kultur. Sie steht am Horizont aller Städte, und man sieht sie zwischen den Wolken, wie sie die echte Stadt im Schlepptau führt, sie errichtet und manchmal in Flammen setzt.»⁶⁰

Zusammenfassend kann also gesagt werden, dass Zambranos Umkreisungen Europas bzw. der europäischen Vernunft deutliche Kurskorrekturen an jenem Weg vornehmen, welcher durch Husserl vorgegeben wurde. Patočkas Differenzierungen mehrerer Formen der Vernunft, werden hier deutlich hinsichtlich der religiösen Vernunft konkretisiert. Die theoretische Vernunft, so ließe sich sagen, ist das griechische Erbe, welches als die bedeutendste Kulturleistung für Europa angesehen werden kann. Gleichzeitig ist sie jedoch für die Verwirklichung Europas unzureichend. Hinzu kommt nach Zambranos Ansicht eine religiöse Vernunft (verwirklicht im Christentum), welche die theoretische Einstellung durch die Kategorie der Hoffnung erweitert und durch welche Europa erst in seine wahre Bedeutung gelange. Europa ist daher nicht nur ein Projekt der Vernunft bzw. der Rationalität; es ist zugleich auch ein Projekt der Hoffnung, welches sich auf die Vernunft stützt. Zambrano möchte mit ihrem Essay deutlich machen, dass in der rein theoretischen Vernunft, wie sie sich bei Husserl findet, Europa nicht in seine eigene Bestimmung kommen kann. Dafür brauche es gerade jenen Schritt, vor welchem die Philosophie zögere und insofern nicht in der Lage sei, diesen zu tun.

4. Jacques Derrida – Europa jenseits von Glaube und Wissen

Auch Jacques Derrida hat sich zu einem ganz besonderen Zeitpunkt der europäischen Geschichte Gedanken darüber gemacht, was man unter dem Namen Europa und dessen Identität (geistig, geographisch, politisch, etc.) verstehen will: 1989, zum Zeitpunkt des Falls der Mauer und überdies – wie ein Treppenwitz der Geschichte – zum 200-jährigen Jubiläum der Französischen Revolution. Europa ist aus der Pattstellung des Kalten Krieges befreit und befindet sich nun in einer neuen Situation der Selbstbestimmung, in welcher es jenseits der bisherigen Determinanten nach seiner eigenen Identität Ausschau hält. Derrida greift dahingehend den Diskurs um das «geistige Europa» der Zwischenkriegszeit wieder auf, zu diesem Zeitpunkt der Geschichte jedoch unter deutlich problematischerem Blickwinkel: nach zwei

⁶⁰ Ebd., 88.

Weltkriegen, dem Holocaust, dem Kalten Krieg und unzähligen weiteren Konflikten, welche alle unter dem Banner der Identität bzw. der Hypostasierung der Identität geführt wurden. Derrida hebt diese problematische Situation gleich zu Beginn hervor und weist darauf hin, dass ein unproblematisches Sprechen von der geistigen Identität Europas wohl nur vor den Kriegen des 20. Jahrhunderts noch möglich gewesen sei. Nun aber sei die Situation eine wesentlich andere: «Gerade im Namen der Identität (kulturell definiert oder nicht) wird hier nun die schlimmste Gewalt entfesselt, ereignen sich die schlimmsten Gewalttätigkeiten; jene, die wir nur zu schnell erkennen, ohne ihr Wesen gedacht zu haben, die Verbrechen der Ausländerfeindlichkeit, des Rassismus, des Antisemitismus, des religiösen und nationalistischen Fanatismus.»⁶¹

Vor diesem Hintergrund und in Übereinstimmung mit einer Vielzahl seiner anderen Texte betont Derrida, dass eine Identität Europas insofern nur in fragmentierter Art und Weise zu denken sei. Die zwei von Derrida aufgestellten Axiome seines Textes stellen von Beginn an fest, dass es erstens dieses Europa noch gar nicht gebe, von welchem hier die Rede sei; und dass es zweitens, einer Kultur eigen sei, dass sie nicht mit sich selber identisch sei.⁶² An dieser Stelle ist zu erahnen, dass unter diesen Axiomen die Frage nach der geistigen Gestalt Europas ganz neu verhandelt wird und dabei jegliche positiv besetzte oder gar starke Identität außer Reichweite gestellt wird. Es handelt sich um eine dynamische Form eines geistigen Europas, welches in permanenter Reflexion auf sich selbst seine Identität bestimmt und welche zugleich jede Form einer autoritären Genealogie weit von sich weist. Insofern ist deutlich, dass Derrida jene von Husserl geleistete Herleitung der europäischen Kultur auf jene altgriechische Geburtsstätte nur unter großem Vorbehalt teilt. Vielmehr betont Derrida, dass eine solche Form der Genealogie keine Klärung bringt und eine Kultur niemals nur einen einzigen Ursprung haben könne. Derrida warnt vor einem solchen Versuch, wenn er schreibt: «Die Monogenealogie stellt sich somit immer als Mystifikation in der Geschichte der Kultur dar.»⁶³

Der Titel dieses 1989 verfassten Essays *Das andere Kap* zeigt auf, inwiefern die Doppeldeutigkeit des Titels zugleich den Kern der Sache trifft. Das «Kap» verweist auf das «Haupt», den zentral gelegenen Punkt, um welche eine Identität kreist. Zugleich jedoch ist das «Kap» auch die «Spitze» eines Speeres, jener äußerste Punkt, welcher weit von dem Haupt entfernt ist. Es ist die

61 DERRIDA 1992, 10.

62 Ebd., 11-12.

63 Ebd., 13.

Extremität des Hauptes, der rückweisende Punkt des Hauptes. Derrida versucht damit deutlich zu machen, dass eine Identität nie ein in sich liegender Kern ist, sondern vielmehr seine Identität erst durch den Vollzug der Reflexivität erhält, welche von einem extern gelegenen Punkt auf das Selbst zurückführt. Auf diese Weise ist die Identität gerade nicht ein Egozentrismus, sondern eine Form des Dialoges, welcher von dem Anderen des Ichs abhängig ist: «Vielleicht ist das Kap des anderen die wichtigste Bedingung für eine Identität oder für eine Identifikation, die nicht auf einen zerstörerischen Egozentrismus angelegt ist, auf einen Egozentrismus, der das Selbst und den anderen zerstört.»⁶⁴ Derridas Bestimmung der Identität kann insofern als ein Versuch verstanden werden, die Identität von ihren katastrophalen Hyperbolien zu trennen und sie vielmehr als einen dynamischen Prozess zu verstehen, in welchem die Identität nicht *a priori* stiftet, sondern sich vielmehr erst im Prozess herausbildet.

«Das alte Europa», so Derrida, «scheint alle Möglichkeiten erschöpft zu haben, Diskurse und Gegendiskurse über seine eigene Identifikation hervorzubringen.»⁶⁵ Derrida zeigt vielmehr noch auf, dass diese alte Form der Identitätsbestimmung einem «Diskurs der Moderne»⁶⁶ verpflichtet sei, welcher bei aller Stiftungskraft lediglich eine «Autobiographie Europas»⁶⁷ darstelle. Ein Europa, welches sich in einer verantwortungsvollen Weise um seinen Identitätsdiskurs Sorge, müsste sich in dieser offenen Weise auf sich selbst beziehen und dabei von apriorischen Bestimmungen, welche vom eigenen zum anderen gehen, absehen. Es gehe darum, eine andere Geste zu erfinden, «gerade um die Identität von der Alterität her zu bestimmen»⁶⁸, also gerade von jenem Ort her, welchen sie *a priori* nicht besetzt. Die entscheidend neue Geste bestünde daher darin, sich nicht von innen her zu setzen, sondern vielmehr die Identität als einen variablen Prozess der Identitätsbildung zu verstehen, welcher sich *per definitionem* nicht *a priori* verschließen kann, weil der erste Schritt dieser Identitätssetzung noch gar nicht getan ist.

In einer deutlichen Analogie zu Patočka, jedoch unter gänzlich anderen theoretischen Vorzeichen, kommt Derrida somit zum Schluss, dass Europa noch nicht oder nicht mehr der Fall ist. Dieses Europa, von welchem die Philosophie so gerne zu sprechen pflegt, ist ein «Europa im Kommen»⁶⁹. Es handelt sich um ein Europa, welches sich noch im Prozess befindet, noch

64 Ebd., 16.

65 Ebd., 24.

66 Ebd., 25.

67 Ebd., 24.

68 Ebd., 26.

69 Ebd., 27.

gedacht werden muss und auf diese Weise die Dimensionen des Versprechens und der Verantwortung berührt. All dies erfolgt jedoch in dieser dialogischen Art und Weise, worin die Identität nicht durch einen egologischen, sondern einen alteritären Diskurs bestimmt wird. Europa schließt somit jenes mit ein, was es primär nicht ist. Es definiert sich dadurch, was es primär nicht ist. Es geht vom anderen zu sich und nicht umgekehrt. In diesem Falle würde dies somit bedeuten, dass Europa als dieses umfassende Projekt der Rationalität auch jenes miteinschließen müsste, was es *sui generis* nicht ist. Es müsste in Rechnung stellen, was zu diesem Projekt der umfassenden Rationalität geführt hat, d.i. also gerade jene Nicht-Rationalität wie etwa die ontologische Philosophie, oder eben in diesem Falle auch die Religion, von welcher Husserl es stark abgegrenzt wissen will.

In dem wenige Jahre später erschienen Essay *Den Tod geben*, welcher auf einen 1992 am Patočka-Archiv des *Instituts für die Wissenschaft vom Menschen* (IWM) in Wien gehaltenen Vortrag zurückgeht, kommt Derrida auf Patočkas *Ketzerische Essays zur Geschichte der Philosophie* zu sprechen. Deutlicher Anlegepunkt für Derrida ist hierbei Patočkas Genealogie Europas, welche in den Augen Derridas das Christentum als zentral erachtet: «Selbstverständlich folgt diese Genealogie [...] den Spuren eines Geistes des Christentums als Geschichte Europas.»⁷⁰ Interessant ist dabei weniger Derridas Interpretation Patočkas, die zwischenzeitlich sehr weit von Patočka selbst entfernt ist, sondern vielmehr das inhärente Potenzial von Derridas Analysen im Ausgang von Patočka. Derrida erkennt sehr präzise, dass es Patočka um «eine Art Ungedachtes des Christentum»⁷¹ geht, das für dieses zukünftige Europa von entscheidender Bedeutung ist. Derrida insistiert in seiner Interpretation Patočkas, dass das Christentum in seiner eigentlichen Form noch nicht angekommen sei, ja dass das Christentum als solches noch nicht angekommen sei. Es ist ihm vielmehr aufgegeben, sich selbst noch in adäquater Art und Weise zu denken, entfalten und letztlich zu formulieren.

Interessant ist dabei, dass Derrida den Gedanken auszuschreiten versucht, inwiefern das Christentum die Zukunft Europas sein könnte bzw. wie ein wahrhaft christliches Europa aussehen könnte. Derrida argumentiert an einer Stelle, die deutlich an die Gedanken Zambranos erinnert, dass Europa gerade dadurch nicht seine volle christliche Gestalt entwickelt haben konnte, weil es durch seine griechische Herkunft daran gehindert wurde. Derrida schreibt: «Eine im echten Sinne christliche Politik hat es noch nicht gegeben, und zwar

⁷⁰ DERRIDA 1994, 333.

⁷¹ Ebd.

aufgrund der platonischen *polis*.»⁷² Derrida spielt diesen Gedanken weiter und folgert daraus, dass Europa in seiner christlichen Form nur realisiert werden könne, wenn es sich von seiner griechischen und in weiterer Folge römischen Gestalt entferne bzw. emanzipiere: «Die christliche Politik muß radikaler mit der griechisch-platonisch-römischen Politik brechen, um endlich das *mysterium tremendum* zu vollenden. Unter dieser Bedingung wird es eine Zukunft für Europa und eine Zukunft im allgemeinen geben»⁷³

Leider hält sich Derrida in dieser Hinsicht trotz aller Radikalität hinter der Lektüre Patočkas bedeckt und formuliert zuletzt lediglich in der Form einer Frage: «Bis zu seiner äußersten Konsequenz getrieben, scheint der Text nahezulegen, daß Europa nur das sein wird, was es sein muß, wenn es voll und ganz christlich sein wird, in dem Moment, wo die Thematisierung des *mysterium tremendum* endlich adäquat sein wird. Doch scheint er zugleich auch nahezulegen, daß dieses zukünftige Europa nicht mehr griechisch, griechisch-platonisch und nicht einmal mehr römisch sein dürfte. Der radikalste, vom *mysterium tremendum* verheißene Anspruch wäre, daß es sich von jenem griechischen oder römischen Gedächtnis emanzipierte – auf das man sich so allgemein beruft, um Europa zu denken –, bis schließlich jede Verbindung damit abbricht, bis es ihm gegenüber heterogen wird. Was wäre das Geheimnis eines von Athen wie von Rom gelösten Europas?»⁷⁴

In einem kurz danach veröffentlichten Text *Glaube und Wissen*, welcher auf einen Vortrag 1994 auf der Insel Capri zurückgeht, kommt Derrida dezidiert auf die Frage der Religion zu sprechen, wobei auch hier wiederum das Verhältnis zu Europa eine Rolle spielt. In seinen Vorbemerkungen unterstreicht Derrida, in welcher außergewöhnlichen Weise die Frage des Ortes (geographisch, wie auch geistig) mit jener der Religion verstrickt sei: «Schwierig, „Europa“ zu sagen, ohne Athen, Jerusalem, Rom, Byzanz zu konnotieren».⁷⁵ Europa, so Derrida weiter, sei deutlich eine christliche Kultur; mehr christlich als jüdisch-christlich und mehr christlich als muslimisch. Daraus könne man Derrida zufolge allerlei Schlussfolgerungen ziehen, es besagt jedoch in jeder Hinsicht, dass die Frage nach Europa nicht von der Frage der Religion respektive des Christentums gelöst werden könne. Selbst die Aufklärung als *dem* Ereignis der europäischen Kultur erweise sich vor diesem Hintergrund zugleich als ein Ereignis der «Religion der Vernunft».⁷⁶ In nahezu hyperbolischer Weise wird gerade durch die Aufklärung die vormalige Vernunft der Religion durch eine

72 Ebd., 357.

73 Ebd., 358.

74 Ebd.

75 DERRIDA 1991, 14.

76 Ebd.

nunmehr einsetzende Religion der Vernunft ersetzt.

Eine der zentralen Stellen dieses Textes betont folglich nicht den Bruch zwischen Vernunft und Religion, sondern betont vielmehr deren innere Verwandtschaft. Es gehe darum, jene Orte zu erkunden, an welchen Vernunft und Religion einen gemeinsamen Grund teilen oder gar der gleichen Logik folgen. Derrida kommt dabei in deutlicher Nähe zu Patočka zu der Einschätzung, dass gerade innerhalb der Religion selbst ebenfalls diese Überkreuzung und Überschneidung zu beobachten sei. Selbst in diesem vermeintlich atheoretischen Kern der Religion lassen sich die Spuren der Vernunft finden, die selbst wiederum eine Form der religiösen Vernunft stiften. In ihrem inneren Kern sei die Religion «die Überschneidung von zwei Erfahrungen»⁷⁷, welche sich in der Form der Religion in einer fragilen Spannung zwischen zwei Polen manifestiert; jenem vernünftigen Bezug zum Sakralen und jenes Aufgehen im Mysterium des Sakralen, welches gerade jenseits jeder Vernunft liegt. In überraschender Übereinstimmung mit Patočkas Gedanken, schließt auch Derrida, dass eine Religion nur aus dem Zusammenspiel dieser anscheinend entgegengesetzten Pole bestehen könne: «Es handelt sich dabei um zwei verschiedene Quellen, Brennpunkte oder Brennstätten. Die "Religion" ist die Gestalt ihrer *Ellipse*, weil sie beide Stätten umfaßt und ihre irreduktible Dualität zuweilen auch durch eine geheimnisvoll, versteckte, aussparende, zurückhaltende Bewegung verschweigt.»⁷⁸

Der Gedanke Derridas reiht sich hierbei in die hier schon ausgewiesenen Gedanken ein, nämlich, dass es mindestens zwei verschiedene Formen der Vernunft gibt, welche sich nicht auszuschließen scheinen. Egal, ob man unter der Religion die vernünftige und verantwortungsvolle Institution oder gerade umgekehrt das mystische Aufgehen im Mysterium, im Sakralen, etc. versteht – beide Formen der Erfahrung des Religiösen stiften eine Form der Vernunft, welche durch eine rein theoretische Einstellung, oder auch die daraus resultierende universal-kritische Haltung nicht eingefangen werden kann. Es verhält sich vielmehr umgekehrt, denn es könnte sein, dass sich am Grunde der Vernunft die verschiedenen Figuren der Vernunft so sehr miteinander verknotet haben, sodass sie sich gar nicht mehr sauber voneinander trennen lassen: «Diese Gleichzeitigkeit kann man dort erkennen, wo Glaube und Wissen immer schon ein Bündnis eingegangen sind, am Ort selbst, dort, wo das in der Entgegensetzung eingegangene Bündnis einen Knoten bildet.»⁷⁹

Vor diesem Hintergrund scheint es nahezu unmöglich, die Vernunft einfach

⁷⁷ Ebd., 56.

⁷⁸ Ebd., 59.

⁷⁹ Ebd., 11.

von der Religion zu trennen, insofern sich diese Formen der Vernunft durchgängig überschneiden und gegenseitig durchdringen, ja vielleicht gar einer gemeinsamen Wurzel entspringen. Davon ausgehend ist zu folgern, dass gerade die Frage nach Europa durch diese zwei Quellen der Vernunft bestimmt wird. Eine Aufteilung in ein Europa als einem Projekt der Vernunft und einem Projekt im Ausgang der christlichen Religion scheint demnach allzu künstlich und abgesehen davon illusorisch. Und selbst wenn sich Europa auf einen identitären Kurs begeben sollte (der Vernunft oder der Religion), dann müsste es sich ständig mit gerade jenem auseinandersetzen, was es primär nicht ist, von diesem anderen Kap, dieser äußersten Speerspitze, welche zugleich ihr eigenes Haupt auf konstitutive Art und Weise mitbestimmt. Eine Monogenealogie Europas, welche sich auf lediglich eine Form der Vernunft stützt und dabei dessen durch die Jahrhunderte ungebrochene Prävalenz betont, kann hier nur als eine genealogische Mystifikation bezeichnet werden.

5. Europa jenseits von Mythos und Aufklärung

Der phänomenologischen Tradition zufolge geht Europa auf eine neuartige Einstellung zurück, welche sich im Ausgang der Griechen zu einem Projekt der Rationalität entwickelt hat. Unklar bleibt dabei jedoch, ob hierbei die Vernunft zureichend definiert wurde und ob damit letztlich Europa nicht ebenso unzureichend definiert bleibt. Husserl hatte den Fokus deutlich auf eine rein theoretische Vernunft gelenkt, jedoch zu dem Preis, dass die Frage der Religion nur eine abgeleitete praktische Bedeutung erhalten konnte. Die religiöse Einstellung, oder anders gesagt: eine Form der religiösen Vernunft findet bei Husserl keinen Eingang in das Projekt Europas. Damit stellt Husserl ebenso klar, dass die geistige Gestalt Europas im antiken Griechenland ihren Ursprung hat und sich auf diese Weise von der Transformation dieser Vernunft im Christentum absetzt. Treibt man diesen Gedanken an seine Grenzen, so bedeutet dies, dass die Religion im Projekt Europas keine oder nur eine abgeleitete Bedeutung hat. Es wurde zu zeigen versucht, dass diese Genealogie einer historischen Genealogie widerspricht und insofern nur als eine willkürliche Mystifikation der Kultur bezeichnet werden kann.

Jan Patočka hatte diese Tendenz in Husserls Denken sehr früh bemerkt. Obgleich er Husserl nicht direkt widerspricht, gibt Patočka zu denken, dass in Husserls Analysen die Form der Vernunft unbestimmt bleibt. In seinen vielen Essays zu dieser Frage versucht Patočka die Vernunft einer Tiefenanalyse zu unterziehen und zeigt auf, wie darin die theoretische und die religiöse

Vernunft am Werk sind, ohne sich dabei fundamental widersprechen zu müssen. Es handelt sich gewissermaßen um verschiedene Register der Vernunft, welche allesamt in Patočka's Konzept der Sorge um die Seele konvergieren; und diese Sorge um die Seele legt letztlich die spezifische Form der Vernunft nicht fest. Vielmehr betont Patočka, dass die verschiedenen Formen verschiedene Qualitäten besitzen. Deutlich setzt sich Patočka jedoch von einer lediglich "funktionierenden" theoretischen Form der Vernunft ab, da diese (vor allem in Form der neuzeitlichen Technik) die ursprüngliche Sorge um die Seele irritiert oder im schlimmsten Falle gar verhindert. Wenn Europa als dieses Projekt der Sorge um die Seele verstanden wird, so muss sichergestellt sein, dass die Sorge um die Seele als jener innere und offene Dialog nicht zum Stehen kommt.

María Zambrano ist in diesem Kontext vor allem deswegen interessant, weil sie sich um eine Gegen-Genealogie der Vernunft Europas bemüht. In ihren Schilderungen wird deutlich, dass das Griechentum eine entscheidende Rolle in der Genealogie der Identität Europas spielt. Europas Wesen jedoch werde vielmehr vom Christentum in der Form des katholischen Glaubens bestimmt, weil die rein theoretische Vernunft nicht an die Bestimmung des Menschen reicht. Die theoretische Vernunft hat nach Zambranos Ansicht nur eine vorbereitende Rolle, welche erst durch die Religion verwirklicht werde. Auch Zambrano betont den inneren Konflikt, welcher im Herzen Europas dessen Wesen ausmache. Sie betont jedoch auch, dass dieser innere Konflikt nur dann Sinn mache, wenn er um die Dimension der Hoffnung erweitert werde, welche sie als fundamentale Bestimmung des europäischen Menschen versteht. Gerade diese Komponenten einer europäischen Bestimmung sieht sie weniger in der griechischen *Polis* als vielmehr in Augustinus' *Confessiones* und dem *Gottesstaat* verwirklicht. Es seien gerade dies jene zwei Wege, auf welchen Europa die Krise überwinden könne; eine Krise, welche Zambrano weniger als theoretische, sondern vielmehr als religiöse Krise versteht. Das Christentum hat in seiner Form durch Augustinus eine Möglichkeit vorgegeben, an welcher Europa wachsen könne, nämlich genau dann, wenn es der theoretischen Vernunft eine Dimension der Hoffnung hinzugeselle, welche auch der Bestimmung des europäischen Menschen entspreche.

Mit Jacques Derrida wird deutlich, dass der Dialog um die Identität Europas einem alten Diskurs entspricht, welcher in seiner vorliegenden Form ein Kind der Moderne ist. Er ist nicht in der Lage, neben der souveränen Form eines identitären Kerns eine neue Geste zu erfinden, die sich jenseits der Gefahren des 20. Jahrhunderts einer alteritären Identitätsbestimmung verpflichtet. Diese alteritäre Identitätsbestimmung wäre in der Lage, Europa von den

hyperbolischen Egologien der Vergangenheit zu schützen. Die Selbstsetzung Europas als einem Projekt der Vernunft erachtet Derrida, trotz letztlicher Zustimmung, für allenfalls problematisch. Sie vergisst die komplexen Verflechtungen der europäischen Kultur, welche sich keinesfalls auf den Mythos eines griechischen Ursprungs verpflichten lassen können. Für Derrida ist überdeutlich, dass Europa eine Geschichte des Konflikts zwischen den verschiedenen Formen der Vernunft ist. Die Frage ist dabei jedoch weniger, welche Form der Vernunft der anderen überlegen ist, sondern wie man Europa als gerade diese Form des Konfliktes verstehen könnte. Europa ist insofern weniger ein Projekt der Vernunft, sondern vielmehr der Effekt eines Konfliktes mit der Vernunft. Dabei überschneiden, durchkreuzen und überlagern sich derweilen die theoretische und die religiöse Vernunft derart stark, dass eine nachträgliche Teilung als allzu naiv erscheinen muss. Vielmehr muss man Europa als diesen Konflikt um die Vernunft verstehen, welcher sich mitunter auch im Konflikt mit der Religion zum Ausdruck bringt.

Generell ist zu sagen, dass der philosophische Zugriff auf die Geschichte Europas aus Perspektive eines Historikers wohl lediglich ein äußerst seltsamer und willkürlicher Zugriff auf die Geschichte bedeutet. Er entledigt sich allen komplexen historischen Transformationen und kreiert einen Mythos, welcher in direkter Linie über 2000 Jahre historischer, politischer, sozialer und kultureller Entwicklungen außer Acht lässt. Diese willkürliche Setzung eines europäischen Ursprungs im antiken Griechenland mag für einen Philosophen schlüssig erscheinen, befinden sich doch all die ersten Zeugnisse der Philosophie gerade in ihrem Schoße. Aus historischer Perspektive jedoch erweist sich eine solche Herleitung geographisch wie epochal als eine dramatische Verengung. Sie bringt nicht in den Blick, wie die räumlichen und zeitlichen Interaktionen das bestimmt haben, was das antike Griechenland so entscheidend macht, noch können sie aufzeigen, wie diese Mediation der Vernunft letztlich in der Gegenwart ankommt. Um diese kulturelle Mediation aber letztlich denken zu können, so muss die anscheinend «theoretische Einstellung» der Griechen durch die religiöse Vernunft hindurch – die nicht zuletzt im Kern Europas so bestimmend gewirkt hat –, sodass es schwer fällt, hinter dieser Entwicklung ohne einen durch diese Entwicklung veränderten Blick zurückzusehen.

In der Auseinandersetzung dieser Vernunft mit der Religion wurde insofern also deutlich, dass die Frage nach dem *Ursprung* Europas weder zu klären, noch hilfreich für die Bestimmung Europas ist. In sicherer Weise ist dabei nur gegeben, dass es zumindest zwei dieser Determinanten der europäischen Kultur gibt, welche zueinander in einem intimen bis konfliktuellen Verhältnis

stehen. Die Entscheidung über einen etwaigen Vorrang des einen oder des anderen kann dabei somit immer nur auf eine Instrumentalisierung der Geschichte hinauslaufen. Damit ist zugleich gesagt, dass eine Kritik der griechischen Genealogie zugleich auch als eine Kritik der christlichen Genealogie verstanden werden muss. Erst wenn der Gedanke eines Ursprungs einer Kultur vertrieben ist, erst dann kann sich eine Kultur in freier Weise zu sich selbst verhalten und gerade dadurch ihre Identität herausbilden.

Literatur

- DERRIDA, J. 1991. «Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der "Religion" an den Grenzen der bloßen Vernunft», in Derrida, J., Vattimo, G. (Hrsg.), *Die Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 9-106.
- DERRIDA, J. 1992. «Das andere Kap. Erinnerungen, Antworten, Verantwortungen», in Derrida, J., *Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 9-80.
- DERRIDA, J. 1994. «Den Tod geben», in Haverkamp, A. (Hrsg.), *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida-Benjamin*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 331-445.
- FOUCAULT, M. 1978. «Nietzsche, die Genealogie, die Historie», in: Michel Foucault, *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt/Berlin/Wien 1978, 88.
- HEIDEGGER, M. 1977 [1927]. *Sein und Zeit* (GA 2). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HUSSERL, E. 1976 [1950]. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (HUA VI). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, E. 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I* (HUA III/1). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, E. 1989, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)* (HUA XXVII). Dordrecht: Kluwer.
- KOHÁK, E. 1989. *Jan Patočka. Philosophy and Selected Writings*. Chicago: University of Chicago Press.
- PATOČKA, J. 1988a. «Europa – Anfang und Ende der Geschichte?», in Patočka, J., *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften*. Stuttgart: Klett-Cotta, 205-349.

- PATOČKA, J. 1988b. «Die europäische Vernunft», in Patočka, J., *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften*. Stuttgart: Klett-Cotta, 346-349.
- PATOČKA, J. 1989. «Titanism», in Kohák, E. (Hrsg.), *Jan Patočka: Philosophy and Selected Writings*. Chicago: University Press of Chicago, 139-144.
- PATOČKA, J. 1991a. «Masaryks und Husserls Auffassung der geistigen Krise der europäischen Menschheit», in Patočka, J., *Die Bewegung der menschlichen Existenz. Phänomenologische Schriften II*. Stuttgart: Klett-Cotta, 455-469.
- PATOČKA, J. 1991b. «Edmund Husserls "Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie"», in Patočka, J., *Die Bewegung der menschlichen Existenz. Phänomenologische Schriften II*. Stuttgart: Klett-Cotta, 470-485.
- PATOČKA, J. 2002. *Plato and Europe*. Stanford: Stanford University Press.
- PATOČKA, J. 2006. *Andere Wege in die Moderne. Studien zur europäischen Ideengeschichte von der Renaissance bis zur Romantik*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 367.
- PATOČKA, J. 2010. *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*. Berlin: Suhrkamp.
- VEYNE, P. 2008. *Als unsere Welt christlich wurde. Aufstieg einer Sekte zur Weltmacht*. München: C.H. Beck.
- WALTER, M. 1984. *Jan Patočka. Sein Leben und sein Werk. Eine monographische Betrachtung seiner frühen und mittleren Entwicklungsphase. 1907-1965*. Münster: Diss.
- ZAMBRANO, M. 2004. *Der Verfall Europas*. Wien: Turia+Kant.